

# JULIUS EVOLA DESDE EL TRADICIONALISMO HISPANICO

Francisco Elias de Tejada

*La primera edición del presente artículo fue publicada en la revista italiana "Arthos", núms. 4-5. En esta segunda edición, ofrecemos a nuestros lectores una nueva versión revisada por su autor.*

## 1. PUNTUALIZACION SOBRE EL TRADICIONALISMO HISPANICO

Después de años, demasiados años, de inmerecido silencio alrededor de la persona y de la obra de Julius Evola, desde 1968, esto es en el umbral de sus setenta años, comienza a ser personaje en el mundo de los saberes, especialmente dentro de la línea conocida como "Tradicionalismo". Desde el cuarto decenio de nuestro siglo, es el representante de cierto movimiento ideológico introducido en Italia, no hace más de cuarenta años, orientado sobre la mágica e incitadora palabra Tradición. Novedad por él en Italia introducida hace breves lustros, pero que en tierras hispánicas, constituye la razón de ser y el impulso de muchos millares de hombres que, al servicio de la Tradición, lidiaron batallas con armas y con plumas en los campos de combate de la milicia bélica y del pensamiento luchador: los carlistas españoles. Por ello me parece no sería empresa del todo inútil el que yo, carlista hispánico y por ende tradicionalista verdadero, me acerque a la figura eximia de Julius Evola con todo el respeto que su alteza excepcional merece, mas también sin ceder ni un ápice de lo que deba analizar en son de crítica o en loas de elogio sobre el conjunto de su obra.

Válgame por título menor, subyacente al de la intransigencia doctrinal de mi Carlismo fervidamente militante, haber sido hasta ahora, cual puntualizó Gabriele Fergola en su estudio sobre *Evola e il tradizionalismo spagnolo*, el único estudioso en lengua castellana que se haya hecho eco de la ingente personalidad de Evola (1). En efecto, en el prólogo acerca de "La Tradizione italiana" antepuesto a la edición toscana de mi obra *La monarchia tradizionale*, reconocí el valor de la que llamé "portentosa costruzione" evoliana y le discerní el título de "grand maestro"; sin dejar de ocultar por ello las reservas que su obra merece a un auténtico tradicionalista hispánico, tal como lo somos los carlistas (2). Tal vez el minucioso cuidado con que suelo seguir la cultura italiana, cuidado en verdad no común aquí en nuestro siglo, así como los errores de perspectiva que, incluso entre los más eruditos, ofrece el panorama hispano presente a los observadores de más allá de las fronteras, haya motivado que pueda ver claro lo que desde tierras italianas no se mira con rigor bastante: el hecho de que muchos de los caracterizados por Gabriele Fergola como auténticos tradicionalistas, no lo sean en verdad, aunque pueda parecer que en algunas ocasiones juegan al amparo de esta palabra santa, detrás de la cual es inexacto cobiarlos.

De ahí que al acercarme ahora a Julius Evola desde el Tradicionalismo español, deba comenzar por rechazar la visión que del Tradicionalismo hispánico ofrece Fergola en su antes citado y meritorio estudio. Para Fergola, por ejemplo, son tradicionalistas hispánicos Juan Donoso Cortés, Jaime Balmes, Marcelino Menéndez y Pelayo, Ramiro de Maeztu o, entre los vivos, Vicente Marrero Suárez. En la lista por Fergola confeccionada solamente añade Juan Vázquez de Mella, ignorando Magin Ferrer, Gabino Tejado, los dos Nocedal, Antonio Aparisi y Guizarro o Enrique Gil y Robles; o, entre los vivos, Francisco Puy Muñoz, Rafael Gamba, Manuel Fernández Escalante, Wladimiro Lamsdorf-Galagane, Antonio Pérez Luño, José Iturmendi o Joaquín García de la Concha, por reducir a pocos nombres una lista que sería larguísima. Porque Jaime Balmes no tiene nada de tradicionalista, sino que, por el contrario, es el anticipo en un siglo a la democracia cristiana servilmente vaticanista que hoy por desgracia padecemos. Porque Juan Donoso Cortés no fue jamás teórico de la Tradición, sino de las dictaduras de urgencia, remedios transitorios para salir de una crisis, nunca sana y serena Tradición. Porque Menéndez y Pelayo desentierra textos tradicionales en la literatura, más sin la menor intención de considerarlos desde el punto de mira del pensamiento político. Porque Ramiro de Maeztu llega al Tradicionalismo por caminos anglosajones, ignorando el valor de la legitimidad que es signo insoslayable para delimitar la Tradición auténtica. Y en cuanto a Vicente Marrero, viejo y queridísimo amigo, en tal grado ligado a mí que fui yo quien apadriné académicamente su tesis doctoral sobre el padre Santiago Ramírez, maneja criterios que no tienen nada que ver con la dimensión auténtica de la Tradición española. En España no hay más Tradicionalismo que el Carlismo, en sus gestas y con sus pensadores a lo largo de los últimos dos siglos. Presentar el panorama tradicionalista español al modo en que lo hace Fergola, es crear confusionismos entre los lectores italianos, confusionismos que parece necesario aclarar antes de enfocar a Julius Evola desde el Tradicionalismo español.

Puesto que nuestra única Tradición verdadera es el Carlismo causa maravilla cómo Fergola pudo caer en yerro semejante al antes indicado, cuando hace constar sin embargo lo que sigue: "El discurrir del Tradicionalismo español es diverso" al de los planteamientos de Evola, en cuanto fundamenta sus raíces en una Tradición aún viva y operante, por lo menos en algunas regiones de España, como en el caso de Navarra. En un cierto sentido podríamos decir que Evola no ha sido traducido hasta ahora al castellano porque los españoles no tenían necesidad de él. No existía un vacío que llenar ni histórica ni sobre todo culturalmente" (3).

Pues si no había vacío que llenar es porque lo llenó el Carlismo. No lo llenaron ni Balmes, ni Donoso, ni Menéndez y Pelayo, ni Maeztu, ni Marrero. Porque ni ellos entendieron lo que el mismo Fergola estima ser el contenido de la Tradición, como por ejemplo los "Fueros", ni tuvieron ninguna relación con la dinastía legítima que desde Carlos V hasta Alfonso Carlos I abanderaron las libertades concretas contra la libertad abstracta de la revolución. Si en España el Tradicionalismo constituye toda una escuela, si las ideas tradicionalistas "son una realidad todavía concreta e históricamente operante" (4) es gracias al Carlismo, no a los generalillos liberaloides y dictatoriales ensalzados fugazmente por Donoso, ni al retrasado y absurdo guelfismo de Jaime Balmes, ni al remedo de "L'Action française" que fue la Acción Española de Ramiro de Maeztu. De suerte que cuando algún carlista uniéndose a la dinastía usurpadora que va desde la llamada Isabel II al llamado Alfonso XIII, deja de ser tradicionalista sin más; Alejandro Pidal en los finales del siglo XIX o los burgueses capitalistas con ánimo de mercaderes como Antonio Oriol en nuestros días; aquél entrando en un partido político, el conservador, mientras la Tradición española rechaza los partidos políticos; éste

implantando la ruptura legal de la unidad católica, siendo así que la unidad católica es el primero de los lemas de la Tradición hispana.

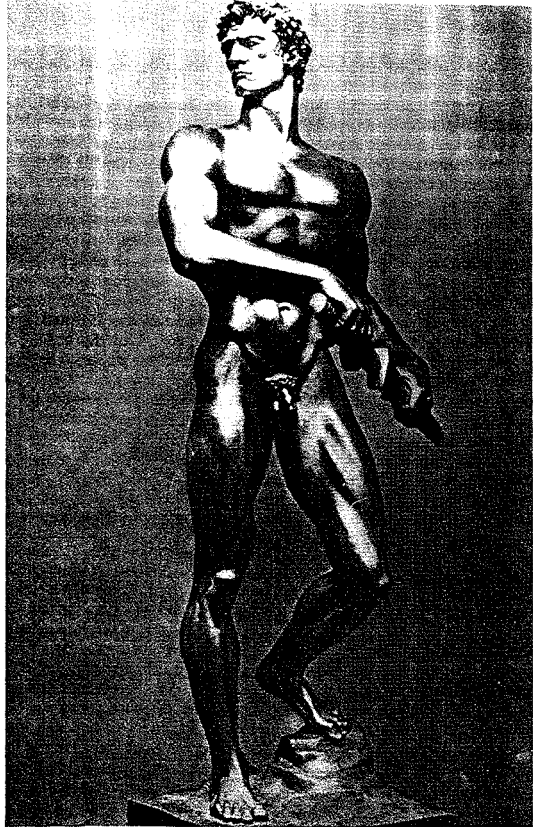
Rectificaciones necesarias para que el lector comprenda desde qué criterios enfrentamos la figura de Julius Evola en el presente estudio. A las que hay que añadir otra puntualización ante otro error no menos grave de Gabriele Fergola: el de achacarme a mí —y en consecuencia al Carlismo que aquí y ahora ideológicamente represento— de ser “de orientación católica *se non addirittura guelfo*” (5). Porque los carlistas cobramos nuestra razón de ser en abanderar la continuidad de Felipe II, de Trento y de la Contrarreforma. Es ahí donde reside la última raíz de nuestras ideas, servidas con lealtad de hidalgos. Los reyes legítimos que acaudillaron la Tradición en el siglo XIX valen en la medida en que prolongan a los Reyes de las Españas áureas, los que fueron más papistas que los papas cuando, contra los errores de los papas, era preciso defender la Cristiandad. El rey de Nápoles Carlos emperador V encerrando al papa Clemente en Sant’ Angelo o el rey sardo Felipe II encarcelando obispos en Nápoles, son nuestros modelos de católicos, al servicio de Dios incluso cuando los papas actuaban políticamente en contra de los intereses universales del reinado universal de Jesucristo. En lo de meter políticamente a papas en cintura nadie aventajó a nuestros reyes comunes de las dos penínsulas. Somos católicos pero no vaticanistas. Es la radical distinción entre nuestro catolicismo y los nuevos güelfos de las presentes democracias cristianas.

Después de estas precisiones el lector verá si entendemos o no la magna obra de Julius Evola.

## 2. UN KSHASTRIYA DE OCCIDENTE

Julius Evola está por encima de su tiempo y de sus contemporáneos. Nacido el 19 de mayo de 1898, vive ahora ya la vida de los inmortales. Ha despreciado aquello que forma el entramado de la existencia de los seres vulgares: los títulos universitarios, la familia, las satisfacciones de la estima intelectual por parte de otros. Cuando Gaspare Canizzo le comunica haberse ocupado de él Enrico Crispotti en *Il mito della macchina ed altri temi del futurismo*, ni siquiera por curiosidad procuró enterarse de los elogios que le tributaban (6). Vivió solitario en su condición de “barone”, por encima de las pasiones y de los juicios de sus contemporáneos. Fue el “irreductible aristocrático” que de él dijera Sigfrido Bartolini (7), a la madera de las aristocracias del espíritu. Ni le interesa tener o no séquito de discípulos, ni busca ser jefe de escuela, certifican Giovanni Volpe (8) y Adriano Romualdi (9). Y es que su férrea disciplina moral le colocó por encima de los halagos igual que fue inasequible a los desprecios. Vivió su vida terrena con la serenidad incomparable de las montañas calladas por inaccesibles, nunca holladas por pies de seres vivos. Fue la majestad encarnada en carne y huesos.

Por eso cualquier valoración ha de hacerse sobre sus ideas y sobre su obra, nunca sobre su persona. Porque los juicios adversos o laudatorios le dejarían inmutable, encerrado en la granítica soledad en que encarceló voluntariamente su existencia. El hombre Julius Evola fue un enigma; yo no sé si santo, pero sí sacro. Con esa sacralidad tremenda con que los pueblos religiosos han orlado a los seres superiores, a los hombres que son más que hombres, a la mayestática excepcionalidad de las figuras incomprensibles. Julius Evola está más allá de lo usual, de lo ordinario, del choque menudo de las cosas cotidianas. Se parapetó detrás de sus libros con la intencionada actitud de diluir su personalidad en el sistema de sus ideas, a fin de que su persona permaneciera seductoramente protegida por el misterio. Por ese misterio que fue desde siempre el testimonio de lo sacro.



Y, sin embargo, y por valernos de comparaciones que le fueron gratas, no es su espíritu el del brahmán divino, compañero hermanado de los dioses en la vivencia de la divinidad entrañada en la carne y en la sangre. Porque su temperamento le empujó más a la acción de los kshatriyas que a la encarnación kármica de lo divino. Su karma propio es el "karma-marga", literalmente la vía de las obras. Lo que logró, y nadie sabrá nunca aquello que Evola logró, hizolo por los senderos del trabajo que debe ser hecho, del "kartavya-karma", ya que nada le vino regalado sin esfuerzo. No me parece

del todo exacto el juicio de Boris de Rachewitz en *Uno kshatriya nell'Età del Lupo*, cuando atribuye a su condición de kshatriya la rigurosa superioridad de su tajante indiferencia, cuando expresa de Evola que "revive su naturaleza de kshatriya que rehúye todo compromiso, así como su total indiferencia ante los confrontamientos de cualquier juicio humano" (10). Porque cuando él mismo se autodefine como kshatriya en la autobiografía intelectual que es *Il cammino del cinabro* tiene buen cuidado en recalcar que con ello quiere decir saberse no brahmán: "La segunda disposición se podría llamar —para usar un término hindú— de kshatriya. Esta palabra en la India ha designado a un tipo humano inclinado a la acción y a la afirmación, "guerrero" en sentido lato, opuesto al tipo religioso, sacerdotal o contemplativo del brahman. También ésta ha sido mi orientación, aunque sólo se precisó en su modo justo poco a poco" (11).

Acción, pues, no contemplación. El desprecio a los demás no es apegamiento en la quietud de lo divino, sino impulso férvido y activo hacia lo divino. Su impasibilidad respecto a los otros es temblor de actividades dentro de sí mismo. El mismo lo consignará en *Il cammino del cinabro* al referirse a "mi disposición personal de kshatriya, que me impulsaba a hacer lo que debía ser hecho sin ser determinado por la idea del éxito o del fracaso" (12). Y más adelante cuando advierta que en su condición de kshatriya le empujaba a actuar en modo "de hacer valer en el dominio de la acción" (13). Julius Evola obra para dejar huella en los demás, aunque le tengan sin cuidado los resultados de su quehacer. El no es el contemplativo mudo en el éxtasis de la contemplación de lo divino; es el soldado que pelea la batalla de lo sangrado, en un mundo desacralizado. Pero que pelea siempre. Por más que parezca que su espléndido aislamiento no tenga interés en la proyección de su mensaje. Porque él ha nacido para ser portador de ese mensaje.

En términos yoga diríamos que es un "siddha", superior a los dioses y a los hombres; o por lo menos un "vira", en la acepción que este vocablo tiene en el tantrismo de la mano izquierda, o sea el kshatriya caracterizado por su arrojo, su audacia, su superioridad inmarcesible. Es en esa acepción como hay que definirle. De otro modo la personalidad de Julius Evola sería desconcertante. Y lo primero que hay que averiguar de un personaje cuyas obras se estudian es lo que tal sujeto sea en la realidad.

El hecho es que Evola no menosprecia al mundo; quiere dominarlo. Quizá el mejor retrato suyo se encuentra en algunos de sus versos, simbólicos con el simbolismo sexual del Oriente indio en donde tomó las directrices fundamentales de su acción, de su pensamiento y de su vida. En la acción, toda acción, que es la obra de Julius Evola, procura dominar al mundo en la actitud de vencerlo. En el poema titulado *Astrid* no se contenta con la contemplación de lo femenino cual belleza inerte, por el contrario, muy a lo tántrico, lo sacraliza mediante la posesión de Astrid, la cual en ese instante encarna la sublimación de lo femenino entero y eterno. Evola ante el mundo es el poeta delante de Astrid. Y todo Evola está en la posesión sacramental de la mujer sobre el horizonte negro y amarillo de la ciudad confusa:

"Etiez-vous Astrid?

Vous aviez arrêté votre voiture que à l'intérieur l'ovate  
étouffante du santal grisait

dans une banlieu morne sous une pluie lente

les chariots de charbon passaient

le brouillard confondait les distances et les solitudes et

les mélancolies en un rythme jaunâtre.

Et vous aviez brisé le sortilège

votre regard ambigu  
 tourbillon  
 la transparence vertigineuse de vos bas  
 l'écume des dentelles  
 vos jambes qui s'écartaient lumineusement  
 l'idole renversé et ouvert  
 mon être abimé en vous  
 englué dans une obscurité ardente  
 sans fin  
 votre cri bref  
 dilatation vert  
 dissolution.  
 Etiez-vous Astrid? Astrid au front haut blanc  
 sceau de domination qui se découpe sur l'énorme ville  
 noire et basse  
 sur la grande plaque du zinc du ciel" (14).

Tales versos, escritos en plena juventud, no son lo que en el yoga dicese el deseo sin control ni freno, no es el "ragaklesha". Es el "maithuna" según la condición superior del "vira", es la sacralización universal de las cosas merced al uso tal como sólo cabe a los iniciados. La actitud de Evola ante el mundo, las peculiaridades de su conducta extraordinaria a los ojos del vulgo, su sosiego y su desprendimiento, están contenidos en el poema juvenil a Astrid. En estos versos pertenece, aun siendo vástago del siglo XX, a la raza que en los orígenes poseyó una espiritualidad transcendente, por ello considerada en plano similar al de los dioses, de la que nos habla en *Il misterio del Graal* (15). A esto se debe que él pueda observar la sociedad contemporánea desde lo alto y considerar su ciclo presente en el momento de la disolución postrera; por eso puede enarbolar su fórmula salvadora estimando que, una vez consumado el ciclo en el que vivimos, las fuerzas eternas de la "Shakti" o energía creadora del universo, podrán ganar el paso al siguiente ciclo cósmico a través de estos hombres superiores. Como lo es, o cree serlo, Julius Evola.

### 3. COINCIDENCIAS

Desde semejantes sagradas cimas Evola construye su metafísica como él dice, o su filosofía como diría yo, de la historia. Tema de su libro fundamental, de la *Rivolta contro el mondo moderno*, elaborada siguiendo la doctrina de las cuatro edades, a partir de un tiempo de los dioses, tiempo metafísico más que propiamente histórico, en el cual seres sobrehumanos encarnaban una realidad en la que se fundían la vida y lo que está más allá de la vida; tiempo en el cual fue elaborado un código de normas, un sistema de poder político y un conjunto de saberes, en los que Evola coloca la Tradición.

No se trata, bien entendido, de la prehistoria, tal cual es definida por los historiadores; ni del modo de vivir de los actuales primitivos. No es la prehistoria, porque esa sociedad maravillosa se da en un tiempo y en un espacio cualitativos, más metahistóricos que prehistóricos o protohistóricos. Ni cabe colegiarla del tipo de vida ni de la mentalidad de los pueblos infracivilizados del presente, porque lo que estos pueblos practican son degeneraciones de formas superiores, no modos de vivir precivilizados (16).

Desde la altura de esta sociedad perfecta, Evola formula la crítica del mundo en que vivimos con agudeza suma en alarde de perspicacia al que hay que rendir los aplausos más fervientes. Para Evola vivimos la cuarta etapa de la decadencia. Tras las edades del oro, de la plata y del acero, estamos en la edad del lobo de las sagas nórdicas, la edad oscura o “kali-yuga” de los hindúes, la edad del hierro de las enseñanzas iránicas, la edad del barro de la profecía de Daniel. Al tiempo metafísico de los dioses han ido sucediendo las etapas de los sacerdotes y de los héroes, hasta llegar a la de los mercaderes con el “Tiers état” triunfante en 1789 y a la de los proletarios con el comunismo en 1917. Es la casta de los sudra la que se apresta a suceder a los vasiya, una vez derrocados kshatriyas y brahmanes. En el libro titulado *Cavalcare la tigre* Evola ha analizado con sabia profundidad cada uno de los factores que han ido destruyendo los valores antiguos, las tradiciones de los pueblos. No es aquí la ocasión de repetir sus críticas maestras, el encadenamiento ejemplar de los conceptos, ni la acerada penetración con que rebate las temáticas estúpidas del progresismo, del liberalismo y de la democracia, la crisis de la familia, la profanación de los tronos, la progresiva desacralización del universo, la insegura falsía de la ciencia matematizada, el materialista primado de la economía, los fracasos de los gobernantes que pudieron ser tradicionalistas y no supieron serlo. En este terreno crítico hay que suscribir lo que Evola dice y si acaso cupiera objetarle desde las tiendas ideológicas del Tradicionalismo hispánico, sería remachar aún más apretadamente algunos puntos suyos.

Es tanta la coincidencia en los criterios que no me resisto a transcribir su crítica de la política cultural fascista, para que los lectores españoles vean retratada la situación nuestra y puedan explicarse cómo ha sido posible que Franco haya perdido la guerra intelectual a pesar de haber ganado las batallas de la guerra armada. Lo que Evola escribe del Benito Mussolini de los años treinta vale a la letra para la España nacida —y culturalmente abortada— del 18 de Julio. Mas en el campo de la cultura en sentido propio la “revolución” fue una broma. Para poder representar a la “cultura fascista” lo esencial era estar inscrito en el partido y tributar un homenaje formal y conformista al Duce. El resto, era más o menos indiferente... En lugar de partir desde el punto cero, en vez de no respetar famas y nombres hechos, en vez de sujetar a una revisión radical todo, el fascismo tuvo la ambición de provinciano y del “parvenu” de cosechar en torno a sí a los “exponentes de la cultura” burguesa existente, siempre que hubieran pagado el óbolo de aquella adhesión formal e irrelevante al régimen, como he dicho. Y así se dio el espectáculo desolador de una Academia de Italia cuyos miembros, en gran parte eran agnósticos o antifascistas en cuanto a orientación interna: esto es válido incluso para muchos hombres dignos de mérito para los institutos de cultura fascista y para la gran prensa. Así nada sorprende el hecho de reencontrar no pocos de estos señores que han cambiado de chaqueta en la Italia democrática y antifascista de la segunda postguerra” (17).

Por encima de las inevitables discrepancias doctrinales, dados los puntos de partida de que arranca Evola de un lado, y nosotros, los tradicionalistas hispánicos, de otro, la coincidencia con Evola en la repulsa al mundo moderno es completa; así como constituye motivo de gratitud perenne su profundísima indagación certera. En este horizonte negro de traiciones intelectuales, tan patente en Italia cuanto en España, Evola es el hidalgo nobilísimo que combate codo con codo en la gigantesca hazaña de impedir las nefastas consecuencias de la vileza burguesa y de la cobardía degenerada que hoy son símbolos del Occidente decaído.

Hechos estos altísimos elogios a la figura de Evola, capitán intelectual aunque él desdeñara serlo, llega la ocasión de señalar las divergencias. En la esperanza de que

sirvan de base para el comienzo de un diálogo fecundo con sus discípulos, punto de partida para una acción conjunta de todos cuantos estamos empeñados en la lucha contra las diabólicas fuerzas oscuras que en la Iglesia Católica primero, en los pueblos del Occidente luego, están destruyendo el sentido tradicional de la existencia. Con este afán escribo las presentes líneas: con el deseo de la unidad en la acción. Por lo cual las puntualizaciones que siguen únicamente valen en la medida en que permitan una aclaración de posturas, a fin de que cada uno de nosotros emprenda el diálogo desde posiciones claras; un diálogo que lleve a la hermandad que mi corazón anhela con todas las fuerzas de que soy capaz.

#### 4. OBSERVACIONES: a) el concepto de lo divino

El pensamiento tradicionalista hispánico parte del dualismo entre el Creador y la criatura, junto con la existencia de normas por Dios establecidas a las que el hombre ha de sujetar su conducta terrena. Lo religioso ata, religa, sujeta al yo humano en la dimensión transcendente de otro Yo divino, con arreglo a un proceso lógico en el que no cabe la arbitrariedad de Dios, porque la arbitrariedad de Dios sería un capricho, una imperfección inconcebible. Ese Dios descendió a la Tierra en la segunda Persona de la Santísima Trinidad para implantar una doctrina: la de la libertad forzosa del ser humano, acercando a los hombres por el principio del amor. Más bien entendido que no según compromisos ni acomodos. Cristo quiso una religiosidad tajante, inconvencional, viril, recia. "No creáis que vine a traer paz sobre la Tierra; no vine a traer paz, sino espada", refiere de él San Mateo X, 34. "Quien no está conmigo está contra Mí" (San Mateo XII, 49). "¿Creéis que he venido a traer paz en la Tierra?" (San Lucas XII, 51). "Yo he venido a este mundo para separación: para que los que no ven, vean, y los que ven, no vean" (San Juan IX, 39). Una religiosidad hidalga, militante, combativa. La que en sus palabras era definición violenta de los fariseos como sepulcros blanqueados y en sus hechos era latigazos a los mercaderes del Templo. En esa religión dura y militar cabe el acercamiento a Dios por el servicio, empleando armas doctrinales y férreas. El Cristianismo es, en la versión tradicionalista hispánica, el servicio a Dios con arreglo a estas enseñanzas de Jesucristo. Por ello en la Cristiandad medieval hubo cruzadas heroicas concebidas como formas de religiosidad caballeresca, por eso el Cristianismo fue lucha de ocho siglos en la península hispánica, por eso el Catolicismo de la Contrarreforma se llamó Mühlberg y Lepanto, por eso las Españas fueron Cristiandad misionera, por eso el Carlismo es la guerra de Dios contra la triste España oficial del siglo XIX. Llegar a Dios por la milicia es la forma heroica de la Tradición de las Españas.

Evolva, por su parte, quiere llegar a Dios por la vía de la fusión. Su experiencia religiosa es la experiencia religiosa hinduista, la que consiste en la percepción de la naturaleza como realidad o "darsana". Por decirlo con las palabras de sir Sarvepalli Radhakrishnan en *La concepción hindú de la vida*, esta experiencia religiosa no es un estrechamiento emocional ni una fantasía subjetiva, sino la respuesta de toda la personalidad, la integración del ser en la realidad central, la autoafirmación de lo divino merced al desarrollo de las energías divinas que en el hombre hay (18).

Para el acercamiento a Dios los hombres de la Tradición hispánica cumplieron un acto heroico, dimanado de saberse instrumentos de Dios sobre la Tierra. Al lado de la religiosidad individual inherente al Cristianismo en cuanto cada yo es responsable exclusivo delante de Dios de sus actos terrenales, supieron de la misión como servicio hi-



dalgo. La fe fue misión caballeresca. Las Españas continuaron el sentido heroico de la Cristiandad medieval, precisamente porque perpetuaron el Cristianismo militante de la Cristiandad medieval. La hidalguía fue milicia y fue misión armada. Uno de los fallos inconcebibles de Julius Evola, la clave de todas nuestras discrepancias, está en haber ignorado el sentido hidalgo de la Contrarreforma, porque tanta ignorancia deja recortada su concepción entera de la historia como heroicidad suprema.





Para el acercamiento a Dios, Evola ha preferido la vía hindú del tantrismo de la mano izquierda. Deslumbrada su condición aristocrática de kshatriya innato por el espectáculo de la "Shakti", esposa de los varios dioses, potencia universal única explicitada en cada una de las formas de la vida, su propósito fue verter el tantrismo a las situaciones del Occidente. Dícelo a la letra en *Il cammino del cinabro*: "Mi propósito de 'traducir' en términos de pensamiento especulativo aquellas bases del sistema oriental

que portaban su evidencia no de una especulación sino de experiencias espirituales y que han sido expresadas sobre todo en imágenes y símbolos; sólo así —decía— el Oriente habría podido actuar creativamente sobre el Occidente” (19).

Lo cual no quiere decir que Evola, en contra de lo que muchos puedan deducir de sus escritos, caiga en la negación del dualismo Creador-criatura; porque el esquema central de las filosofías hindúes es precisamente un alternar del juego de la “Shakti” o potencia universal con el “Maya” o realidad aparente de los seres y las cosas. La “lila” o danza cósmica es un velo que puede romper el iniciado hasta sublimarse en la identidad divina. La diferencia está en que no se trata, como en el cristianismo, de invocar a un Dios; sino de realizar en nosotros mismos a ese Dios.

La realización en el sujeto superhumanizado, hecho “pitha” o asiento de la “Shakti” universal, puede formularse de dos modos: por el ascetismo, sea en las maneras védicas, sea en las budistas; o por el desenvolvimiento de las potencialidades dormidas en el cuerpo humano, las cuales son despertadas por el oportuno “mantra”; con la consecuencia de que la “kundalini” o serpiente dormida acurrucada en la base de la columna vertebral, en el “muladhara”, sube por el “shushumna” o conducto espiritual supuestamente existente en el interior de la columna vertebral, pasando por cada loto o “padmi” hasta llegar al “sahasrara”, al polícromo loto de mil hojas colocado en la coronilla; donde produce la fusión de lo individual con lo universal, de lo humano con lo divino. Es el lugar supremo del iniciado. Quien lo logre está más allá de las reglas que obligan al “pashu” u hombre vulgar. Llégase a lo divino por la encarnación de lo divino; con el resultado de que cuanto haga este hombre superhombre que es ya asiento del dios, será puro y recto. El acto sexual, el “maithuna”, por ejemplo, cobra el valor de acto religioso, es el modo más seguro de romper la conciencia individual. El “yoni” femenino será un altar, no un instrumento de placer; el altar de un rito místico, no fuente de voluptuosidades. Es que “le çaktisme est ferveur, non débauche”, como anota Paul Masson-Oursel en *Le Yoga* (20). En el tantrismo de la mano izquierda la consecución de lo divino tiene lugar por la exaltación y no por la supresión de las energías sagradas, a fuer de shákticas, del cuerpo humano. La filosofía vital heroica del tantrismo es paralela a la filosofía severamente ascética de las escuelas jainista o samkhya; es la versión hindú de la religiosidad kshatriya, paralela a la versión hindú de la religiosidad brahmánica.

Esta calidad kshatriya del tantrismo explica la preferencia de Evola, así como su recepción unilateral del pensamiento hindú como remedio de los males que aquejan al Occidente. Lo inexplicable para mí resulta por qué hubo de apelar al Oriente para encontrar un sentido heroico de la vida. Tal vez la desorientación le vino de sus lecturas de Federico Nietzsche, de las que recibió una versión falsa, torcida y unilateral del Cristianismo como religión de esclavos y de cobardes. Desde el comienzo, en la entera obra de Evola, campea el mismo tremendo pecado de ignorancia: haber dado por terminado con los gibelinos el sentido heroico del cristianismo sin ver como perduraba en la Contrarreforma cuando la Cristiandad mayor del Imperio trocóse para pervivir en la Cristiandad menor de las Españas. De haberlo conocido, hubiera encontrado en Occidente la satisfacción de sus anhelos de aristócrata de sangre y de espíritu, sin tener que acudir a aquellas fórmulas universales del tantrismo de la mano izquierda, que además inutilizaron su vocación activa de kshatriya. Porque reducen la religiosidad a un hecho personal ya histórico, impidiéndole actuar en dimensiones universales y combativas contra los males que aquejan al siglo XX. En lugar de recluirse en sus torres de marfil indiferentes, habría ocupado el puesto en la hueste a que le llamaba su condición de caballero hidalgo. El yerro de Evola estuvo en que, siendo hidalgo caballero, se ha em-

peñado inconcebiblemente en ser kshatriya. Con lo cual renegó de la capitania intelectual que sus méritos requerían, encerrándose en la inútil conquista personal de la superioridad incommunicable a los demás. Capitania que era su deber en los tristes tiempos que corremos.

Ha querido ofrecer para la crisis en que Occidente se debate la salvación por la vía de la mística naturalista del yoga tántrico, igual que S. Radhaskrinan en su *Eastern religions and Western thought* había brindado la fórmula del misticismo ascético (21). Casi por el mismo tiempo, pues Radhaskrinan formula su tesis en 1933 y Evola en 1934. Pareciéndome ambas soluciones carentes de valor, dadas las distancias entre nosotros, los occidentales, y las varias tendencias de los sistemas filosóficos de la India. Por la misma razón por la cual fue enfermedad del Imperio Romano, en la hora de la crisis espiritual e institucional que marca el tránsito desde la República al Imperio, la tendencia a buscar espiritualismos salvadores en lo que entonces era el Oriente: en los cultos de Mitra o de Baal, de Isis o de los magos milagrosos.

## 5. OBSERVACIONES: b) la idea de la Tradición

También es diferente el alcance de la Tradición entre Evola y los tradicionalistas españoles.

Para Evola la Tradición está fuera de la historia, igual que la religiosidad, porque se halla por encima de lo humano en cuanto consiste en un sistema de verdades indiscutibles, cuya virtualidad radica en que son sin más tales verdades. Nos vienen por iluminación, no por aprendizaje; se logra "cuando se haya pues suscitado la capacidad de ver desde aquel punto de vista no-humano, que es el mismo punto de vista tradicional" (22). Es una realidad fuera de la historia, no porque la preceda temporalmente, ya que el tiempo tradicional para Evola es muy distinto del tiempo cronológico; no es tampoco sucesión lineal de hechos, sino ritmo; ni es medida matemática de los sucesos, sino realidad cualitativamente diversa (23). Es el tiempo metafísico, calificado extraño al tiempo histórico.

El contenido de la Tradición está elaborado sobrehumanamente fuera de la historia, ya que sin duda la historia es un dato estrictamente humano. Contenido que escapa al intelecto y que viene a ser modelo ejemplar irrealizable. "Existen unas realidades de un orden superior, arquetipo, variadamente ocultas tras el símbolo o el mito", que pueden o no ser calçadas en instituciones o realidades de la historia, siempre humana. En cuyo caso tiene lugar la interferencia entre la Tradición suprahistórica y el acaecer histórico, donde el enlace viene señalado por los mitos. De suerte que el mito es aquello que "constituye el elemento primario y que debería servir de punto de partida" (24). Porque el mito representa la expresión de los contenidos tradicionales, según el más allá. Así la realidad invisible recogida en el mito es tan real como la realidad histórica. El mito supone la integración de lo sobrehumano en lo humano, de esa Tradición del espacio y del tiempo metafísico en el espacio y en el tiempo históricos (25).

Bajo el complejo de mitos subyace la Tradición metahistórica, que para Evola es por eso mismo unitaria, un tipo universal y ejemplar que solamente se proyecta en determinadas realidades históricas. El método para encontrar aquella remotísima, en el espacio y en el tiempo cualitativos, Tradición histórica, será buscar el substratum de los mitos. Ya que el mito es el vehículo por donde se sube al conocimiento de la Tradición única, hontanar de lo histórico en la medida en que se realiza, por correspondencia paralela, en determinadas realidades históricas. Aquella Tradición única y exclusi-

va que “en varias formas de expresión se puede encontrar en todos los pueblos” (27).

Pero preferentemente en la India. La idea de Julius Evola no es precisamente nueva, pero repetición de otras ideas harto difundidas en el idealismo alemán. Léase el libro de Susanne Sommerfeld *Indienschau und Indiendeutung Romantischer Philosophen* para encontrar antecedentes casi literales de las tesis de Julius Evola en el valor simbólico dado por Novalis a la música india (28); en la opinión de Schelling sobre la autonomía interpretativa de los mitos que “der Mythos deutet sich durch sich selbst” (29), o sobre el valor del yoga como camino para la identificación con la Transcendencia (30); en la consideración hegeliana de que la filosofía hindú concluye en la consecución en la conciencia de la identidad del hombre con la Substancia universal (31); o en la reducción schopenhaueriana del genio al domeador de la “Shakti” o energía eterna del universo (32).

En especial la dependencia de Evola respecto a Schelling es patente. No cabe concebir la metafísica de Evola sin separar en los mitos la forma exotérica del contenido esotérico, tal como la formuló Schelling en su *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (33). Igual que es reproducción exacta de Schelling la definición evoliana de la Tradición en cuanto mito filosófico contrapuesto a los mitos históricos, el mito filosófico con validez de regla universal, el mito histórico como transmisión dentro de un pueblo (34). La única innovación evoliana respecto al pensamiento de Schelling es recortadamente terminológica. Donde Schelling habla de mito filosófico Evola habla de Tradición única metatórica; donde Schelling habla de mito histórico, Evola habla de proyecciones de la Tradición en el tiempo histórico. Las dos partes de la *Rivolta contro il mondo moderno* son en el lenguaje de Evola “El mundo de la Tradición” y “Génesis y rostro del mundo moderno”. Schelling habría dicho exactamente lo mismo hablando de la Tradición como mito filosófico y de la Tradición como mito histórico. Con el remache de que también en Schelling se habla del carácter sagrado de la Tradición histórica cuando refleja en la trayectoria de un pueblo determinado la Tradición o mito filosófico: “Tradition ist es also, was Lehre, Glauben und Sitten eines jeden Volks heiligt”, léase en el *Ueber Mythen* desde 1793 (35). ¡Y lo curioso del caso es que Evola ni siquiera cita a Schelling!

Menor diferencia supone el que Schelling pretenda encontrar en el conjunto de los mitos la comunidad en la coincidencia en una religión primera, mientras que Evola busque una Tradición única y suprema. Puesto que para Evola tal Tradición vale como esquema de lo divino. Lo que sucede es que Schelling, a fuer de cristiano, procura hallar lo divino por los caminos de la intelección, mientras que Evola, tantrista de la mano izquierda, se fundirá con lo divino siguiendo los procedimientos naturales de la iniciación tántrica. Aldous Huxley en su *The Perennial Philosophy* quiso en 1948 andar por el camino medio, estimando a la “philosophia perennis” primordial como el nudo y el corazón de todas las religiones; en una visión amplia que, por el contrario, Frithjof Schuon en su *De l'unité transcendente des religions* reducía en el mismo año 1948 a la fusión del Cristo con el Kalki-Avataara hinduista y con el Bodhisattva-Maitreya, a fuer de encarnaciones de la exclusiva Tradición primera. Es cuestión de posturas, porque todos procuran lo mismo: un saber sacro anterior y superior a la historia, descubierto a través de sus proyecciones en el quehacer humanal que hace la historia.

Elemento mediador es el hombre que encarna a la divinidad, Cristo es el cristianismo, variados dioses en el hinduismo, Gautama en el budismo, Evola y quienes logren la sublimación en el tantrismo. Pero esto tampoco es nada nuevo, porque es lo que pretendía Helena Blavatsky en *The Secret doctrine* en 1890, lo que postulaba Arthur

Arnold en 1895 en *Les croyances fondamentales du Bouddhisme*, lo que pretendía Rudolf Steiner en *El misterio cristiano y los misterios antiguos*, lo que pedía Edouard Schuré en *L'évolution divine. Du Sphinx au Christ* en 1912. Por no citar más precedentes de estos ensayos de sincretismos según los mitos y los símbolos, estimados como ecos de una única sagrada Tradición primera. Quien lea el libro de Henri de Lubac *Le rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (36), comprenderá la cantidad de precedentes de la postura de Evola en los alrededores del 1900. Aunque por cierto Lubac no cita a Evola, pese a que Lubac escribía en 1952 y la *Rivolta contro il mondo moderno* había sido editada en 1934.

El fallo de semejantes pretensiones está en que al trasladar la Tradición desde el plano del mito metahistórico a la realidad histórica opérase siempre con criterios puramente subjetivos. Ya Evola mismo reconoce que en el tránsito que se da desde un plano superior al plano del acaecer humano prodúcese difícil y peligroso cambio de perspectivas. "El pasar de la consideración de la Tradición como superhistoria comporta una mutación de perspectivas" (37). Perspectivas que son siempre subjetivas, dando lugar a fallos imprescindibles porque dependen de la cultura del autor. Los defectos de la obra de Evola resultan de su subjetivismo al descifrar los secretos de la transferencia desde la Tradición metahistórica a los momentos de la historia en que la encarna; pues lo centra en el tantrismo, en Roma, en el Graal, en *La tradizione ermetica* de la alquimia (38), en los Fedeli d'Amore de la poesía medieval, en los emperadores gibelinos y en los Rosacruz; con olvido de las Españas de la Contrarreforma, auténtica encarnación de los valores tradicionales en mayor grado que los demás que tuvo en cuenta.

De modo distinto, la Tradición para los tradicionalistas hispánicos no está fuera de la historia, sino que es la síntesis de la metafísica con la historia. A fuer de cristianos, los tradicionalistas españoles creemos en la igualdad teológica ante Dios, esto es, en la universal capacidad de salvación de la totalidad de los humanos. Del mismo modo que, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, contemplamos en todos y en cada uno de los hombres una realidad metafísica esencial, cuajada en una diversidad de existencias; existencias todas que dan lugar a que el hombre sea ser concreto heredero de una Tradición, lo contrario del hombre abstracto de las construcciones protestantes y revolucionarias. Para nosotros el hombre es ser metafísico que forzosamente labra historia desde que nace, puesto que nace inserto en un círculo de realidades concretas, que es precisamente la Tradición heredada. Evola traslada lo metafísico al plano presente, pero aplicando la noción del "karma" como condición natural reflejo de otra condición superior; y así puede decir que el hombre es concreto porque es perfecto en la medida en que consiga "realizar completamente la propia naturaleza" (39). Mas puesto que el "karma" es para el tantrismo, por él profesado, la acción desarrolladora del cuerpo (40) según la casta o superando a la casta a través del logro de la calidad de "sidhu", lo concreto queda reservado para el "pashu" u hombre vulgar en la forzosidad de la naturaleza, sin la flexibilidad que en el tomismo trae separar la dualidad metafísica del ser de la proyección del ser en la vida que es la historia. Por eso el hombre tradicional es para la Tradición hispánica católica un ser que nace dentro de la historia para hacer historia, mientras que en el pensamiento hindú permanece atado a la rigidez del nacimiento cristalizada en la forzosidad insuperable de las castas.

Anclada la Tradición en la historia, es quehacer obligatoriamente libre según la concepción antropológica tomista de que es metafísica elaboradora de la historia. Para Evola, por el contrario, la "natura propia" equivale al "dharma", o sea a la ley propia del ser. Es el "dharma" lo que define la situación concreta de cada hombre, pero según

una legislación metahistórica inscrita en la forzosidad de la casta y no en la forzosidad cristiana de la libertad. “En efecto, dharma en sánscrito quiere también decir naturaleza propia, ley propia de un ser; cuya referencia exacta, en realidad, pertenece a aquella legislación primordial, la cual ordena jerárquicamente, según la justicia y la verdad, cada función y forma de vida según la naturaleza propia de cada uno”, léase en la *Rivolta contro il mondo moderno* (41). En donde asoma otra vez el yerro orientalizante del tantrismo, hecho suyo por Evola: ver en el hombre naturaleza que encarna posibilidades divinas, pero sin distinguir el plano de lo metafísico del plano de lo natural y del plano de lo histórico. Su tradición superhumana encarna en la naturaleza física del hombre, pero sin manifestarse en la libertad que los cristianos atribuimos a la humana naturaleza. En el fondo Evola no puede comprender la Tradición porque su concepto del hombre le impide comprender la historia. Y así lo que él denomina Tradición queda lejos del quehacer de los pueblos, como mera posibilidad para seres privilegiados o iniciados, excluyendo del saber tradicional a los hombres que hacen la historia de cuya depuración la Tradición para nosotros nace. Semejante Tradición ahistórica nada tiene de común con lo que por Tradición entendemos los tradicionalistas españoles.

Bien lo prueba en que la averiguación del contenido de la Tradición tenga lugar para Evola a través de la práctica del yoga, pues para él son los maestros del yoga los depositarios de las “enseñanzas tradicionales” (42); ya que solamente se llega a conocer el saber tradicional después de la iniciación en el “pañcattava”, o sea en el ritual secreto de los “vira” (43). Es decir, por procedimientos que llevan al hombre a ser el trono de los dioses, a ser un dios él mismo; dios que conoce la Tradición porque aprende lo que sabían los dioses de la etapa metahistórica primera.

Aquí Evola confunde el desprecio a la democracia, que en los carlistas españoles sentimos en tanto o mayor grado que él, con la igualdad teológica de los hombres sin mengua de sus diversidades naturales, existenciales e históricas concretas. Cuando veamos luego los motivos de su incompreensión del Derecho natural volveré sobre este extremo. Por supuesto que su postura es tan inconcebible como la que, desde el extremo opuesto, sustenta la Iglesia budista ceilanesa en *The Revolt in the Temple*, publicación oficial conmemorativa del 2500 aniversario del Buda, al importar en el budismo las libertades anglosajonas con olvido de la libertad teológica que ha de ser el núcleo doctrinal para el budismo (44). Todos los excesos suelen ser extremadamente peligrosos.

Nosotros, los carlistas, creemos en una Tradición elaborada por nuestros mayores, no encarnada en un mito indemostrable. Nuestra Tradición es fecunda, porque no queda anquilosada en nociones extrahistóricas, sino sujeta al quehacer humano, necesariamente creador de historia. Mas no es relativista, porque el quehacer libre del hombre está encuadrado en su condición metafísica de criatura sujeta a las leyes puestas por Dios, explícitamente en la revolución e implícitamente en el Derecho natural. De otra suerte sería una de estas cosas: o la tabla indemostrable de unos mitos cuya pureza no puede certificar nadie, ya que resultan transmitidos por hombres capaces de confusionismos errados; o el capricho arbitrario de los apetitos de seres imperfectos y limitados. La historia dentro del Derecho natural, el quehacer del hombre encuadrado por leyes divinas, la libertad natural dentro del orden natural cósmico al par físico y ético, son las fuentes de la Tradición tal como la entendemos los tradicionalistas españoles.

Es lamentable que no coincidamos en las premisas, cuando coincidimos con Evola en las consecuencias. Porque él se dedicó a estudiar el remoto tantrismo, en lugar de procurar conocer los clásicos cristianos de las Españas. Que sin duda, con su poder-

sa inteligencia, hubiera aclarado y completado hasta ser uno de ellos.

## 6. OBSERVACIONES: c) el Cristianismo Militante

En estos planteamientos reside el menosprecio evoliano hacia el Cristianismo, para él negación de la Tradición integral, toda vez que ésta es una tradición metafísica en la cual el hombre se realiza a través de la iniciación tántrica, mientras que la realización del cristiano tiene lugar según lo que en *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* definió un “plano místico-devocional” (45). Es un choque de mentalidades, en dos aspectos. En el primero, porque la pretensión de ser el de Cristo el único mensaje con pretensiones de validez universal y exclusiva, pugna con la visión tantrista de la posesión de la divinidad por los ejercicios de la iniciación yógica. Evola se limita a consignar su repugnancia, sin intentar justificarla, en la *Rivolta contro il mondo moderno*, cuando escribe que “desde el punto de vista del catolicismo corriente una grave dificultad para la integración tradicional de la cual estamos hablando se refiere al fundador de esta misma religión, Jesucristo, porque como se ha dicho, la idea de que su persona, su misión, y su mensaje de salvación presenten un carácter único y decisivo en la historia universal (donde, se nota, la pretensión exclusivista del catolicismo) no puede ser aceptada, mientras esa idea constituya el primer artículo de fe para el cristianismo en general” (46).

Evola no intenta siquiera justificar su postura de negador de la exclusiva divinidad de Jesucristo. Y no intenta siquiera justificarla porque no caben oponerle argumentos racionales. Levanta contra el acto de fe en la divinidad de Cristo su propio acto de fe en la divinización tántrica. Es el resultado lógico de la concepción de la divinidad a que me referí en el parágrafo 4. Sin que quepan argumentos, porque no cabe discutir los actos de fe, que son acatamientos a lo que la razón no abarca ni comprende. El absurdo está en que Evola pretenda acatamientos a su fe tántrica y a la indemostrable quimera de su comunidad metahistórica de dioses o de su tradición transmitida por los tan sospechosos caminos esotéricos, cuando niega sin más la fe cristiana. Es un punto previo de partida donde luchan dos concepciones opuestas de la divinidad. Y en este terreno los tradicionalistas españoles concedemos sin ningún género de dudas más fe a la divinidad de Jesucristo que a lo que por divino entiende Julius Evola. Aquí no caben aproximaciones. Nuestra Tradición es cristiana, fanáticamente cristiana, hasta la última de las consecuencias.

Enhebrada a lo anterior va la opinión de Evola acerca del carácter de pobre culpabilidad, de sumisión a Dios, característico del dogma cristiano. Imbuido de la concepción tántrica de la posibilidad de encarnar a la divinidad, Evola rechaza la actitud sumisa del cristiano delante de Dios y niega la eterna imposibilidad cristiana de que la criatura llegue a divinizarse en ningún modo. Pero eso tampoco es nuevo. Es la repetición de la doctrina del “Demut” típica del nacionalsocialismo en la versión paganizante establecida por Alfred Rosenberg en *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. La contraposición evoliana entre el honor germánico-nórdico, alma de la Roma imperial, y el sentido de la devoción cristiana como amor fraterno universal, entre la gloria de la raza espiritual de los hombres superiores y la “desvirilización de lo espiritual” llevada a cabo por el cristianismo (47), es el recuerdo del contraste rosenbergiano entre el “Mut” y la “Selbstbeherrschung” germánicos respecto al “Demus und Liebe” cristianos (48). Con idéntico argumento en ambos escritores: lo absurdo de la noción del pecado y la necesidad de la gracia divina para salvarse. Lo que dice Julius Evola en



el capítulo X de la parte II de la *Rivolta contro il mondo moderno* (49) es la repetición de lo escrito por Alfred Rosenberg en el párrafo 3 del capítulo I del libro I del *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (50). Sin que quiera entrar en más detalles, porque siempre me irritó el dolor de la blasfemia.

Para los tradicionalistas hispánicos esta parte del mensaje intelectual de Julius Evola, reproducción de las demasías del peor nacionalsocialismo, son cosas absolutamente inaceptables. Los carlistas no admitimos más divinidad que la de Cristo, ni otro mensaje salvador que el del *Evangelio*. Lo que sucede es que la versión dada por Evola del cristianismo no coincide con la nuestra. Para Evola igual que para Rosenberg, el cristianismo fue religión de esclavos, espíritu de sumisión abyecta, cobardía espiritual, resignación que envilece. Mientras que para nosotros el cristianismo es servicio al Dios único, fuente de hidalguías, aristocracia de los valores de la vida, bandera de lucha heroica. Quizá se deba a que los alemanes nunca han sido como los hispanos, la espada de Dios sobre la Tierra (y al decir hispanos quiero decir cuantos pueblos supieron de la honra y de la gloria de haber sido paladines de la Contrarreforma y súbditos de Felipe II de Castilla, Felipe I de Nápoles, de Sicilia y de Cerdeña). Si Evola y sus precursores tudescos hubieran conocido la dimensión heroica, armada y belicosa del Cristianismo, tal vez hubieran mantenido tesis diferentes; habrían entendido que la fe cristiana es pelea misionera, brazo armado en las belicosas batallas del Señor. Mis abuelos, que eran castellanos y napolitanos, supieron de ese riesgo y de esa hazaña. La mejor demostración de que la Tradición se da en la historia es esta diversidad de puntos de vista sobre el Cristianismo que separa a Julius Evola de los tradicionalistas españoles. Es la ignorancia de las Españas áureas, Cristiandad menor e Imperio sin título imperial pero heredero de las funciones imperiales, lo que acarrea este choque de conceptos. Es que Evola maneja una concepción del cristianismo como cobardía espiritual, mientras nosotros sabemos de la tensión heroica de los cristianos que han peleado las batallas del Señor con heroísmo de cruzados.

Siendo lo más curioso que, pese a esta actitud negativa general, en cuestiones concretas Julius Evola coincide con el catolicismo más estricto. Así, para citar solamente un ejemplo, la corrección de significados en las palabras que formula en *L'arco e la clava*, restituye a la voz "pietas" el sentido político que ensanchaba la devoción para con los padres a la devoción para con la patria: "La pietas podía manifestarse también en el campo político: *pietas in patriam* significaba fidelidad y deber respeto al Estado y a la patria" (51). De manera pareja Santo Tomás de Aquino explicaba en la *Summa theologiae*, secunda secundae, cuestión 101, artículo 4 ad tertium: "Ad tertium dicendum quod pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium". Claro es que Santo Tomás expresándose con una precisión terminológica de la que carece Evola; porque refiere la "pietas" a los padres y a la patria, no al Estado; entre otros motivos porque no cae en el error, típico en Evola, de confundir al poder político, que se da en toda agrupación humana como preciso factor ordenador, con el Estado, que es una manera del poder político nacida históricamente en Sicilia en la segunda mitad del siglo XIII que no existió antes de las Constituciones de Melfi de 1282.

## 7. OBSERVACIONES: d) el Derecho natural

Los presupuestos anteriores arrastran a Evola a formular una definición del Derecho natural absolutamente inadmisibles. Aquí Evola se ha fabricado el adecuado mani-

queo, lo mismo que en las discusiones escolásticas de los seminarios jesuitas del Barroco, a fin de que le resulte ser fácil la refutación. Porque lo que Evola llama Derecho natural no tiene nada que ver con lo que el Derecho natural es, dado que se trata de la arbitraria atribución de un significado a palabra que expresa cosas muy diversas.

Para Evola el Derecho natural es el derecho del "pashu", del hombre vulgar, no el derecho del hombre superior, del varón poseedor del honor germánico o capaz de ascender a lo divino por las vías de la iniciación tántrica. Empeñado en la oposición de la naturaleza inorgánica, adscrita al culto de las diosas madres mediterráneas, cara al principio ordenador germánico, ario y nórdico, se le escapa advertir que en todo orden natural hay una jerarquía de seres por lo mismo que es sencillamente un orden. "La forma, clásicamente ha tenido el significado de espíritu, la materia de naturaleza, la primera ligándose al elemento paterno y viril, luminoso y olímpico (en el sentido de este término que será aun hoy claro al lector), la otra al elemento femenino, materno, puramente vital", escribe en *L'arco e la clava* (52). De suerte que la naturaleza es lo informe, lo desordenado, lo igualitario, siendo el espíritu lo que pone orden en el caos natural. Olvida que todo orden en la naturaleza, sin otro motivo que ser orden, supone jerarquización por sí mismo; existiendo orden en la naturaleza, porque desde el principio de los tiempos la naturaleza es cosmos y no caos. Naturaleza no ordenada dejaría de ser naturaleza. Espléndidamente lo explicó San Agustín en las *Enarrationes in Psalmos* XIV, 13: "Deus ordinavit omnia, et fecit omnia... et gradibus quibusdam ordinavit creaturas, a terra usque ad coelum, a visibilibus ad invisibilia, a mortalibus ad immortalia. Ista contextio creaturae, ista ordinatissima pulchritudo, ab imis ad summa concedens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum". La posibilidad de una naturaleza caótica es fantasía de Julius Evola, rayana en lo imposible e inadmisible por mucho respeto que quien la formula me merezca.

Falseando al concepto de naturaleza y confundiendo al orden natural físico con el orden natural ético, Evola desconoce asimismo la existencia de tres especies del llamado Derecho natural. Que son: a) la del optimismo antropológico, que toma al hombre por medida del universo, siendo bueno lo que se compadece con su naturaleza por definición buena y malo lo que contradiga a esta perfecta naturaleza; b) el del pesimismo antropológico, que toma al hombre por medida negativa del universo, siendo bueno lo contrario a su naturaleza, por definición mala; y c) el concepto cristiano del hombre, según el cual es medido y no medida, porque el criterio para discernir qué sea bueno y qué sea malo resulta de lo imperado por Dios, legislador del universo. El primero es el iusnaturalismo protestante desde Grocio hasta Rousseau, con proyecciones en Kant, consistiendo en la secularización del intelectualismo tomista; el segundo es el pesimismo antropológico de Hobbes, consistiendo en la secularización del voluntarismo escotista; el tercero es el Derecho natural de Santo Tomás de Aquino, del concilio de Trento y de la Contrarreforma católica.

Evola reduce el Derecho natural al primero de ellos, al del antropocentrismo de Rousseau, al del optimismo antropológico. "Aquí nos detendremos sobre un punto particular, sobre aquello que ha sido llamado el "derecho natural", derecho el cual ha tenido una parte de relieve en las ideologías subversivas modernas. El fondo último de esta idea es una concepción utópico-optimista de la naturaleza humana. Según la doctrina del derecho natural, o iusnaturalismo, en cuanto a lo justo y a lo injusto, lo lícito y lo ilícito, existirían algunos principios inmutables congénitos en la naturaleza humana universales, que es lo que ha sido llamado la "recta razón" que siempre podría directamente reconocerse. El conjunto de tales principios viene a definir el derecho natu-

ral" (53).

Puede disculparle quizá el hecho lamentable de que la Iglesia, tras el no menos lamentable concilio Vaticano Segundo, ha abrazado las teorías antropocéntricas de la revolución anticristiana y ha hecho suyo el Derecho natural inspirador de Rousseau y pasado desde Rousseau al 1789. Si lo miramos así, esto es si contemplamos al Derecho natural tal como lo concibe la traidora y estúpida Iglesia de Juan XXIII y de Pablo VI, Evola tiene sobrada razón cuando escribe que "la misma Iglesia católica ha seguido este orden de ideas, según se ha visto, polémicamente, esto es para oponerse al principio de la pura soberanía política en nombre de los así llamados "derechos naturales del hombre", los cuales en la versión moderna hacen más o menos un todo único con los "principios inmortales" jacobinos de 1789. Del derecho natural a menudo la Iglesia se ha hecho custodio y vindicador, ni más ni menos para arrogarse una posición de supremacía frente al Estado" (54).

Visto desde el Vaticano Segundo el Derecho natural no es el de Santo Tomás de Aquino, ni el de los clásicos de las Españas. Es el Derecho natural del optimismo antropológico de Rousseau. Pero Evola no tiene fundamentos para confundir tipos tan dispares del Derecho natural. Si la Iglesia católica es hoy la primera entre las sectas protestantes, sigue siendo el Catolicismo que no es el tinglado vaticano, valor inmovible para los tradicionalistas hispánicos. Contra el Vaticano, si es preciso; más papistas que el papa, si es preciso. Por fidelidad a los muertos cuyo quehacer perpetuamos.

Siguiendo semejantes pasos es como Evola puede achacar con justicia a este Derecho natural protestante, rousseaniano, revolucionario burgués y hoy vaticanista, la caída en el igualitarismo y en el colectivismo. Mas deberá considerar que, si tal especie de iusnaturalismo se despeña en ambos abismos ideológicos es porque se trata de un tipo de derecho natural abstracto, el derecho natural del hombre que se cuenta y no se pesa, el derecho de la revolución burguesa, lo más contrario posible al Derecho natural auténticamente católico.

Los tradicionalistas hispanos, contra el hombre abstracto de la revolución, número democrático y "homo economicus" a secas, sustentamos el hombre concreto de la Tradición, nacido como hidalgo que es "hijo de algo", miembro de una familia y de una patria, jerarquizado desde el nacimiento y desde el nacimiento inserto en un círculo concreto de existencias. Estoy seguro que si Julius Evola hubiera reconsiderado el exclusivismo con el que identificó al Derecho natural con el derecho natural del hombre abstracto revolucionario, y si hubiera replanteado al Derecho natural en la verdadera significación católica, aceptaría al Derecho natural tal como lo que es: como el único punto de apoyo para la Tradición y como el solo baluarte contra la disolución de la Iglesia Católica y de las sociedades políticas del Occidente, que es el triste espectáculo nuestro de cada día en esta segunda mitad del siglo XX.

Porque la jerarquización que el mundo moderno necesita para salvarse solamente es hacendera apelando a la vigencia del Derecho natural auténtico; no prescindiendo de él, al confundirle con su degeneración protestante, rousseaniana y revolucionaria. Buena prueba de ello es como el positivismo y el marxismo son enemigos acérrimos del derecho natural cristiano.

## 8. OBSERVACIONES: e) la ignorancia de la hidalguía hispánica

Todas nuestras reservas a Julius Evola provienen de que él selecciona como mo-

mentos tradicionales en la historia unos cuantos puntos de referencia, entre los cuales no se hallan las Españas de los siglos XVI y XVII, herederas en la Contrarreforma por ellas sustentadas de los valores de la Cristiandad medieval. Para Evola el postrer instante de la Tradición posible es el Imperio gibelino. Después de él todo es vacío, obscuridad y crisis.

Empresa demasiado larga sería la de matizar la significación del Imperio gibelino. Démosla por buena a efectos del presente estudio y en espera de poder establecer en otro lugar las debidas reservas. Admitamos por ahora el valor insigne “de aquella grandiosa civilización romano-germánica articulada y animada de una tensión metafísica cual fue el medioevo gibelino” (55). Lo que no podemos conceder es que con los Hohenstaufen termina toda posibilidad de una acción frenadora de los excesos de la Iglesia y en la cual la jerarquización tenga lugar estimando en cada hombre sus cualidades respectivas; lo que Evola afirma cuando más arriba escriba que “la tradición se mantiene aún. Con los Hohenstaufen la tradición tiene el último destello luminoso. Después, los Imperios serán suplantados por los “imperialismos” y nada más se sabrá del Estado sino como una organización temporal particular, nacional y por lo tanto social y plebeya” (56).

Dejando aparte el yerro de pensar que el Imperio es un “Stato”, cuando lo cierto es que los “Stati” nacen en pugna con el poder imperial a partir del siglo XIII, parece extraño que Evola no se haya dado cuenta de que fue la Casa real de Aragón quien recogió la herencia gibelina. El guante arrojado por Conradino desde el cadalso en la plaza del Mercato de Nápoles vino a ser recogido por el rey Pedro III de Aragón; quien mantuvo en Sicilia la bandera gibelina (57), suscitando las iras del afrancesado papa Martín IV, el cual llegó a excomulgarle tal como venían los papas anteriores excomulgando a los emperadores cuya causa él heredaba; excomunión inútil y ridícula, de la que dieron buena cuenta las huestes almogávares en el Coll de Panissars. La sola mención que de los Reyes de Aragón trae Evola en la *Rivolta contro il mondo moderno* (58), no tiene relación con este hecho importantísimo.

Por su ignorancia, no sé si voluntaria o no, de la historia de las Españas, Evola no alcanza a ver como el correr de los siglos XVI y XVII fueron las Españas las herederas del Imperio aunque sin título imperial, conjunto de pueblos bajo un solo mando realizadores del universalismo que al Imperio caracteriza. Nadie supo frenar los excesos de la que Evola llamaría “casta sacerdotal” como Carlos V y Felipe II, y en las crónicas del reino de Nápoles constan los atropellos protagonizados por Urbano VIII y otros pontífices de parecida calaña. Nunca reyes católicos pusieron en su debido lugar las pretensiones abusivas de los papas como lo hicieron los monarcas de las Españas. Para ellos parecen escritas, mucho más que para los Hohenstaufen o para los Suabos, las frases con que Evola retrata cuál era el sentido del Imperio, según “la idea regia” como él dice: “Según esta última, el emperador es efectivamente el caput ecclesiae, no en el sentido de que el emperador sustituya al jefe de la jerarquía sacerdotal (el papa), sino solamente en el sentido de que la función imperial puede recoger en un conjunto eficaz de dominio la fuerza misma portada por la Iglesia y animante de la cristiandad” (59). Continuando el retrato de Carlos V o de Felipe II cuando añade: “El emperador... afirmaba tener directamente de Dios su derecho y su poder, y de reconocer sobre sí solamente a Dios: así el jefe de la jerarquía sacerdotal, que le había consagrado, no podía lógicamente ser más que un simple mediador, incapaz —según la idea gibelina— de revocarle por medio de la excomunión su fuerza sobrenatural ya asumida” (60).

En nombre de esa idea gibelina Pedro III de Aragón rechazó la excomunión con la

que el papa Martín IV le privaba del reino. En nombre de la defensa de la Cristiandad por encima de los ambiciosos caprichos de los papas, Carlos V encerró en el castillo de Sant' Angelo a uno de ellos y Felipe II encarcelaba en Nápoles obispos levantiscos. No alcanzo a comprender como Julius Evola ha podido olvidar hechos tan concluyentes.

Si el Imperio quiebra, su postrer paladín fue Carlos V. Y si el Imperio quiebra es a causa de la Reforma luterana que religiosamente lo dividió, y a causa de que los emperadores de los siglos XIV y XV no habían sabido asumir los poderes efectivos del mando, venido a manos de los reyezuelos y señores alemanes; como ya lo vio antes que nadie el genial Raimundo Lulio a principios del siglo XIV en tesis recogidas, y copiadas, por Nicolás von Kues a mediados del siglo XV. Y cuando el Imperio quiebra, porque desde mediados del siglo XVI ha decaído a mero título carente de efectividad de mando, Carlos V lega a su hijo Felipe II la empresa universal del Imperio, aunque deje a su hermano Fernando la herencia del título del Imperio. Desde 1556 la misión y la idea imperial reside en las Españas, aunque el huerio título imperial siga en Germania. De ahí que la Cristiandad se transforme en la universal Monarquía de las Españas, en la cual estaba la universalidad de que el Imperio era incapaz; en la segunda mitad del siglo XVI el Imperio es un pedazo de Occidente, al tiempo en que en los dominios universales hispánicos jamás se ponía la luz del sol.

Todo lo que Julius Evola escribe en la *Rivolta contro il mondo moderno* sobre la caída de la idea imperial (61) está equivocado al ignorar que la función imperial, aunque sin título, era acción de la Monarquía universal de las Españas. O conjunto de monarquías unidas a un mismo rey. Que no eran monarquías absolutistas, porque en ellas seguían vivas las libertades concretas medievales. Ni eran monarquías güelfas, porque tenían a raya a los papas desmandados. Ni eran monarquías democráticas, porque el poder venía de Dios. Ni eran monarquías de las llamadas populares, porque con su alcance universal de Imperio abarcaban a gentes tan variadas como el Franco-Condado y Filipinas, Nápoles y Chile, Cataluña y Portugal, Castilla y Cerdeña, Galicia y Sicilia.

Acuden a la punta de la pluma citas innumerables, desde Luigi Tansillo a Gerónimo Osorio, desde Ramón de Muntaner a Hernando de Acuña, desde Giambattista Marino a Lope de Vega, desde Jean Boivyn a Tommaso Campanella, desde las crónicas de los conquistadores a los documentos diplomáticos, corroboradoras del incomparable sentido imperial, de Imperio efectivo universal, de las Españas. Que Evola estuviera ciego para esos valores de hechos y de ideas fue la dificultad mayor para que nos entendiera y para que le entendamos los tradicionalistas españoles; porque él ha ignorado cómo la última encarnación del Imperio no fue la de los gibelinos, sino la monarquía católica de nuestro señor don Felipe II.

## 9. BALANCE DE EVOLA DESDE EL TRADICIONALISMO HISPANICO

La ingente empresa intelectual de Julius Evola ha sacado a luz en Italia la importancia del concepto de la Tradición y la singular valía del hombre concreto tradicional. En este sentido, desde las tiendas siempre guerreras del Tradicionalismo hispánico de hoy, esto es del Carlismo, hay que rendirle tributos de admiración y de agradecimiento. Otra cosa es que ni su punto de partida, ni su concepto ahistórico de la Tradición ni su ignorancia en aquilatar el verdadero concepto del Derecho natural, ni su prurito en terminar el Imperio en los tiempos gibelinos, puedan ser admitidos por nosotros. Se he subrayado estas divergencias es por el afán de una clarificación, en la esperanza de

que sus discípulos reconsideren tales equívocos del maestro. Para que en el futuro podamos coincidir en los fundamentos ideológicos, tal cual ya coincidimos hoy en la repulsa contra este mundo moderno, disuelto en sus esencias cardinales, especialmente desde que el Vaticano Segundo ha traicionado la causa del Cristo paladín de las batallas de la verdad, para caer en la necedad de un ecumenismo que es rendición y de un dialoguismo que es pacto con la mentira.

El formidable aparato crítico levantado por Evola contra los factores de la decadencia de este Occidente que se deshace perdido en la anárquica locura de las democracias, en el escepticismo huero de los liberalismos, en la religión igualitaria marxista, en la infidelidad de la Iglesia católica a las posturas del cristianismo militante y misionero, son tal vez el mejor de los monumentos de combate contra tanta herejía, tanta barbarie y tanta necedad demoledora. Lástima que en lugar del kshatriya, remoto e inaccesible desde nuestros contornos humanos, no haya querido o no haya sabido ser el hidalgo que es ejemplar supremo de la Tradición tal como nosotros la entendemos. Estoy seguro de que si Evola hubiera buceado en el hondón de las razones íntimas de su potente personalidad, habría encontrado en la hidalguía el secreto afán que le empujó por la existencia entera. Yo me lo auguro y se lo auguro a sus discípulos; a fin de que no se quede en misterioso profeta enterrado en sus secretos, a fin de que pueda ser uno de los grandes capitanes que los tradicionalistas podamos seguir en esta guerra a muerte contra el mundo moderno en que por triste hado nos ha tocado de vivir.

Porque la salvación de este mundo no se logrará forjando hombres que sirvan de puente desde el ciclo histórico presente al ciclo que ha de sucederle, como Evola cree cuando postula que en esta "kali-yuga", edad oscura "de terribles destrucciones, quienes allí se unen y por encima de todo allí se tienen en pie pueden conseguir frutos no fácilmente accesibles a los hombres de otras edades" (62); hombres aislados como él, prendidos en un tantrismo egoísta, apto para empresas de combates solitarios. Sino mediante la hazaña de huestes aguerridas, que sepan escuchar las palabras de Cristo, Dios único para los tradicionalistas españoles: "Mas el que permanezca firme hasta el fin, ese tal se salvará" (San Mateo XXXIV, 13). "Mas el que persevere hasta el fin, ése se salvará" (San Marcos XIII, 13). Ya que el Cristo es el único en mandar con dominio, como reconocían los propios fariseos en el relato que consta en el *Evangelio* según San Lucas IV, 36. En esta hora de la abominación de la desolación por Cristo ya predicha (San Mateo XXIV, 15; San Marcos XIII, 14), muchos vendrán usando Su nombre para engañarnos (San Mateo XXIV, 4-6; San Marcos XIII, 6) y seremos odiados por fidelidad a Su nombre (San Mateo X, 22); pero no nos engañarán porque el árbol por los frutos se conoce, igual que a los falsos profetas (San Mateo VII, 15-20); ni aunque se presenten por vicarios Suyos, porque ya nos enseñó que "no está un discípulo por encima del maestro, ni un criado por encima de su amo" (San Mateo X, 24).

Este es para los tradicionalistas hispánicos el lenguaje de Dios, sin tener que acudir a los textos sánscritos del "devanagari", del lenguaje de los dioses. Así es como queremos ser, por expresarlo en sánscrito, "rayáskamo viçvapsnyasya" anhelantes de riqueza eterna. Igual que los hidalgos antepasados, los tradicionalistas españoles tenemos voluntad de pelear, contra este mundo secularizado, las batallas sagradas del Señor.

En las cuales Julius Evola puede y debe ser uno entre los más preclaros adalides.

- (1) En el volumen *Testimonianze su Evola*, a cargo de GAINFRANCO DE TURRIS. Roma, Edizioni Mediterranee, 1973, pág. 118.
- (2) Torino, Edizioni dell'Albero, 1966, pág. 9.
- (3) GABRIELE FERGOLA, *Evola e il Tradizionalismo spagnolo*, 119.
- (4) G. FERGOLA, *Evola e il Tradizionalismo spagnolo*, 120.
- (5) G. FERGOLA, *Evola e il Tradizionalismo spagnolo*, 118.
- (6) GASPARE CANIZZ, *Il consigliere silenzioso*. En *Testimonianze*, 73.
- (8) GIOVANNI VOLPE, *Il cristallo dell'assoluto*. En *Testimonianze*, 209.
- (9) ADRIANO ROMUALDI, *Julius Evola. L'uomo e l'opera*. Roma, Giovanni Volpe editore, 1968, páginas 83-84.
- (10) En *Testimonianze*, 105.
- (11) Milano, Vanni Scheiwiller, 1972, pág. 12.
- (12) JULIUS EVOLA, *Il cammino del cinabro*, 131-132.
- (13) J. EVOLA, *Il cammino del cinabro*, 208.
- (14) J. EVOLA, *Raaga Blanda*. Milano, All'insegna del Pesce d'Oro, 196, páginas 18-19.
- (15) Roma, Edizioni Mediterranee, 1972, pág. 19.
- (16) J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno*. Roma, Edizioni Mediterranee, 1969, pág. 70.
- (17) J. EVOLA, *Il cammino del cinabro*, 104-105.
- (18) Madrid, Alianza editorial, 1969, pág. 17.
- (19) J. EVOLA, *Il cammino del cinabro*, 64.
- (20) Paris, Presses Universitaires de France, 1956, pág. 63.
- (21) London, Oxford University Press, 1940. Segunda edición. Páginas 303-305.
- (22) J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno*, 13.
- (23) J. EVOLA, *Rivolta*, 183.
- (25) J. EVOLA, *Rivolta*, 20.
- (26) J. EVOLA, *Rivolta*, 14.
- (27) J. EVOLA, *Il cammino*, 84.
- (28) Zürich, Rascher Verlag, 1943, pág. 29.
- (29) S. SOMMERFELD, *Indienschau und Indiendeutung*, 40.
- (30) S. SOMMERFELD, *Indienschau und Indiendeutung*, 56-57.
- (31) A. SOMMERFELD, *Indienschau und Indiendeutung*, 78.
- (33) En las SCHELLINGs *Werke*, editadas por Manfred Schrötter. München, C. H. Beck und R. Oldenbourg. I (1927), 40-43.
- (34) SCHELLINGs *Werke* I, 18.
- (35) SCHELLINGs *Werke* I, 22.
- (36) Paris, Aubier, 1952, páginas 212-231.
- (37) J. EVOLA, *Rivolta*, 220.
- (38) Roma, Edizioni Mediterranee, 1971.
- (39) J. EVOLA, *Rivolta*, 129.
- (40) A este respecto SURENDRANATH DASGUPTA, *A history of Indian Philosophy*. Cambridge, at the University Press. II (1968), 357.
- (41) J. EVOLA, *Rivolta*, 38.
- (42) J. EVOLA, *Lo Yoga della Potenza*. Roma, Edizioni Mediterranee, 1968, pág. 120.
- (43) J. EVOLA, *Lo Yoga della Potenza*, 155.
- (44) Colombo, Sinha Publications, 1953, páginas 462-464.

- (45) Roma, Edizioni Mediterranee, 1971, pág. 137.
- (46) J. EVOLA, *Rivolta*, 135.
- (48) München, Hohencichen Verlag, 1942, pág. 154.
- (49) J. EVOLA, *Rivolta*, 341-344.
- (50) A. ROSENBERG, *Der Mythos*, 70-81.
- (51) Milano, All'insegna del Pesce d'Oro, 1971, pág. 37.
- (52) J. EVOLA, *L'arco*, 66.
- (53) J. EVOLA, *L'arco*, 67.
- (54) J. EVOLA, *L'arco*, 67-68.
- (55) J. EVOLA, *L'arco*, 158.
- (56) FERRAN SOLDEVILLA le denomina "campió de gibel linisme" en su *Historia de Catalunya*. Barcelona, Alpha. I (1934), 259.
- (57) J. EVOLA, *Rivolta*, 48.
- (58) J. EVOLA, *Rivolta*, 116.
- (59) J. EVOLA, *Rivolta*, 99.
- (60) Ibidem.
- (61) J. EVOLA, *Rivolta*, 368-373.
- (62) J. EVOLA, *Rivolta*, 444.

## CENTRO DE ESTUDIOS EVOLIANOS

*Italia:* Presidente, Renato del Ponte  
Via Angelo Ceppi di Bairolo 3-9 sc. ds.  
16126 Genova

*Francia:* Presidente, Leon Colas  
28, Boulevard D'Aulnay  
93250 Villemomble

*Canadá:* Presidente, Víctor de Cecco  
P.O. Box 195  
Station Youville  
Montreal, Que.